

izvirni znanstveni članek
prejeto: 2012-04-12

UDK 179.3:316.7

DIALOG ANTROPOLOGIJE Z ETIKO ŽIVALI (VLOGA ŽIVALI ZNOTRAJ ANTROPOLOGIJE)

Sara ŠTUVA

Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenija
e-mail: sara.stuva@zrs.upr.si

IZVLEČEK

Prispevek se osredotoča na obravnavo živali znotraj antropološke vede. Antropologom so skladno s svojim osnovnim predmetom zanimanja, tj. človekom, živali epistemološko daleč, kljub temu, da so od nekaj prisotne v samih etnografskih spisih. Običajno so služile le kot sredstvo za razkrivanje značilnosti in nravi družb. Zadnja leta je zaznati narativne spremembe v tekstih, ki jih je moč umestiti v splošno klimo in skrb za pravice živali. Sicer neskladje med družbenim in biološkim pristopom antropologije nenehno odpira vprašanja opredelitve človeka, družbe in kulture. Temu je implicitno določanje meje kod se konča človeško in kod se prične živalsko. Dialog antropologije z etiko živali se torej vrši in realizira prav v iskanju tiste določujoče lastnosti med človekom in živaljo (antropologija) in ali je tista lastnost moralno pomembna, da utegne naslovniku lastnosti podeliti moralne pravice (etika živali). Antropologija kot pristop opazovanja z udeležbo lahko obenem omogoči plodne vzorce premišljanja o živalih.

Ključne besede: človeškost/živalskost, antropocentrizem, domestikacija, moralni status

IL DIALOGO DELL'ANTROPOLOGIA CON L'ETICA DEGLI ANIMALI (IL RUOLO DEGLI ANIMALI NELL'ANTROPOLOGIA)

Sara ŠTUVA

Università del Litorale, Centro di ricerche scientifiche,
Via Garibaldi 1, 6000 Capodistria, Slovenia
e-mail: sara.stuva@zrs.upr.si

SINTESI

L'articolo si focalizza sullo studio degli animali nell'ambito della scienza antropologica. Anche se da sempre gli animali sono presenti negli scritti etnografici, sono epistemologicamente lontani dall'interesse principale degli antropologi i quali pongono al centro dei loro studi l'uomo. Gli animali solitamente servivano solo come strumento per rilevare le caratteristiche e la indole delle società. Negli ultimi anni si colgono tuttavia dei cambiamenti d'indirizzo negli studi che si possono inserire nel clima generale e nell'ambito della difesa dei diritti degli animali. Inoltre, la dissonanza tra l'approccio antropologico sociale e quello biologico apre sempre nuove questioni sulla definizione dell'uomo, della società e della cultura, nelle quali è implicita la demarcazione tra la sfera umana e quella animale. Dunque, la relazione tra antropologia ed etica animale si svolge e concretizza nella ricerca di quella determinante differenziazione tra uomo e animale (antropologia), chiedendosi inoltre se tale differenziazione abbia un qualche valore etico nei comportamenti di chi la detiene, tanto da conferirgli uno status morale (etica animale). L'esercizio di una ricerca antropologica partecipata può contribuire allo sviluppo di feconde riflessioni sugli animali.

Parole chiave: umanità/animalità, antropocentrismo, addomesticamento, status morale

UVOD

»Animals are good to think with.«
(Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, 1963).

Lévi-Straussov citat je ilustrativen prikaz še nedavne antropološke predstave o živalih, kjer so slednje služile preučevanju kompleksnosti, dinamiki in nravi družb. Že etimologija sama sicer priča o tem, da gre pri antropologiji za vednost o ljudeh (*anthropos* kot »človeški« in *logos* kot »razumevanje« (Eriksen, 2009, 12)). Vseeno pa se pričujoč prispevek podaja na raziskovanje načina obravnave živali v nekaterih antropoloških besedilih, predvsem tistih, ki kažejo na spreminjajoče trende narativnega sloga obravnave živali znotraj antropološke vede in se za etiko živali lahko izkažejo za produktivne. Namen je torej najti uporabno vrednost antropologije za etiko živali oziroma vpeljati dialog med vedama. Tako me v prispevku zanimata dve stvari: način etnografske naracije o živalih in antropološko definiranje človeka. Cilj prispevka bo zato odgovoriti na sledeča vprašanja: Si lahko z antropologijo pomagamo k odmiku *statusa quo* odnosa do živali, kjer so opredeljene nič drugače kot predmeti namenjeni človekovi uporabi? Kaj nam pravzaprav antropologija prinaša uporabnega za vedo etike živali? Kdaj sploh postanejo živali pomembne v antropologiji? Zakaj je/če je, prišlo do sprememb? Je antropologija, kot samo ime implicira, antropocentrična?

NAČIN NARACIJE O ŽIVALIH ZNOTRAJ KLASIČNE ANTROPOLOGIJE

Če se pomaknemo k naši prvi točki zanimanja in sicer k načinu naracije o živalih znotraj antropologije, povzemajoč antropologinjo Molly Mullin, izvemo, da četudi »živali niso tipično povezane z antropologijo« (Mullin, 2002, 398) in so še danes mnogim antropologom epistemološko daleč, so bile študije o živalih od nekdanj prisotne v antropološki disciplini. »Tako za raziskovanje evolucije človeške vrste, kot za razumevanje človekovega odnosa z ostalimi ljudmi in njihovim okoljem, so se antropologi mnogokrat posvečali živalim.« (Mullin, 2002, 388). Čeprav znotraj discipline vlada tematska kontinuiteta, se kljub temu, po mnenju avtorice, upoštevanje nečloveških živali zadnja leta spreminja: »Živali so redkeje videne kot le sredstvo, s katerimi raziskovati določeno družbeno formacijo ali proces, kot je bilo to značilno za klasično etnografijo Geertza (1973), Lévi-Straussa (1963), Evansa Pritcharda (1950) ali Ewersa (1955).« (Mullin, 2002, 388).

Barbara Noske podobno ugotavlja, da so bile živali v antropologiji običajno prikazane kot pasivni objekti in znanstveno nezanimiv predmet obravnave: »večina antropologov sploh ne posveča pozornosti na načine kako žival na določeno stvar gleda, jo vonja, občuti, okusi ali posluša« (Noske, 2008 [1993], 22).

Za ponazoritev klasične antropološke koncepcije živali vzemimo delo eminentne socialne antropologinje Mary Douglas iz leta 1966, *Čistost in nevarnost (Purity and Danger)*, v katerem se osredotoča na ritualna ločevanja med čistim in umazanim ter s tem povezanimi prepovedmi v različnih družbah. Posebno je za pričujoč prispevek pomembno tretje poglavje, naslovljeno *Gnus v Levitiku (The Abominations of Leviticus)* in deseto poglavje (*The System Shattered and Renewed*), kjer avtorica obravnava afriško pleme Lele in njihov kult o pangolinu.

Pangolin ali drevesni luskavec je v samem delu sredstvo širšega prikaza sistema kulturnih klasifikacij in s tem kulta fertlnosti ljudstva Lele iz province Kasai (v današnjem Zairu). Douglas opiše, kako omenjeno ljudstvo taksonomično razporeja živali v skupine, ki se ločujejo v živali neba, živali vode in kopenske živali. Obstajajo pa tudi živali, ki funkcionalno in estetsko ne spadajo v nobeno od naštetih kategorij. Takšen je pangolin. Pangolin je za Lele žival, ki »je luskasta kot riba, vendar pleza po drevesih. Je bolj podobna jajca-ležečemu kuščarju kot sesalcu, vendar doji mladiče. Najbolj presunljivo pa je tole, da se, za razliko od ostalih malih sesalcev, njeni mladiči rojevajo posamično.« (Douglas, 2002, 208). Anomalijo, pangolinove samice, ki rojeva le po enega mladiča (kot tipično lastnost človeške vrste), ljudstvo povezuje z anomalijo človeka, ko naj bi ženska rojevala dvojčke ali trojčke (rojstvo večjega števila potomcev hkrati, je značilnost večine živali, zato to predstavlja anomalijo pri človeku). Takšna posebnost obojih vodi v čaščenje tako pangolina, kakor staršev dvojčkov, oboji postanejo središče kulta fertlnosti (Eriksen 2009, 277-278). »Starši dvojčkov so izbrani od duhov za to posebno nalogo, so posredniki med ljudmi, živalmi in duhovi. Pangolin predstavlja enako vlogo za živalsko sfero«, zapiše Douglas v svojem predhodnem članku, iz leta 1957, *Živali v religijskem simbolizmu ljudstva Lele* (1957, 51) na isto temo.

Luskavec je pri Douglas torej orodje za preučevanje kozmologije ljudstva. Je posrednik. Služi razumevanju kulta in ne obratno, razumevanju živali kot subjekta določene prakse ljudstva Lele. Pretekle študije so se po antropologinji Barbari Noske tipično ukvarjale, ne samo s pomeni eksistenčnih in ekonomskih faktorjev živali za korist človeka, temveč z živalmi kot objekti prestiža, objekti žrtvovanja ali totemi določene družbe. V tem smislu so bile živali odete v tančico religioznosti, simboličnosti in metaforične moči, pomembna je bila njihova vloga v obrednem in religijskem življenju (Noske, 2008 [1993]), kot je to vidno pri Douglas.

Sled omenjenega je prepoznati v njenem poglavju o Levitiku iste knjige, ki služi za prikaz kulturne sistematizacije čistega in nečistega hebrejske družbe. Levitik ali Tretja Mojzesova knjiga Stare zaveze v prvih desetih poglavjih obsega predpise o čaščenju in daritvah, kakršne so žgalne daritve, jedilne daritve, mirovne daritve, daritve za greh, spravne daritve itd. V vsako od daritev

sodijo tudi živali.¹ Z izčrpno analizo predpisov o hrani Douglas ugotavlja katere živali so čiste/nečiste, svete/nesvete, katere žrtvovane/nežrtvovane in katere se jé/ne jé. Ob tem citira različne avtorje in raziskuje razloge za selektivno dojetje nekaterih živali v judovski skupnosti kot nagnusnih. Meni, da nelogičnost razlikovalne drže ne izhaja iz higienskih, moralnih, estetskih razlogov ali zaradi vplivov drugih ljudstev (Kanaancev in Magijev), ampak je potrebno razloge za interpretiranje iskati v pojmu »svetosti«.²

Dobrih trideset let pozneje, leta 1999 pa se je Douglas v knjigi z naslovom *Levitik kot literatura* (*Leviticus as Literature*) do potankosti ponovno posvetila Levitikovi razčlembi. V sedmem poglavju, ki ga naslovi *Kopenske živali, čiste in nečiste* (*Land animals, Pure and Impure*), se dotakne iste problematike kakor poprej; preučuje čistost/nečistost živali, s to razliko, da je v avtoričinem narativnem slogu sedaj moč opaziti, da je osrednja vloga podeljena živali, razlogi čistosti stare hebrejske družbe pa stopijo v ozadje. Deantropocentriran pogled je moč razbrati tudi iz naslova in uvodnega dela poglavja, ko se avtorica vpraša ali je Bog res sočuten do vseh živih bitij, kot piše v Psalmu 145,8-9 (»*Het*: "Milostljiv in usmiljen je Gospod, počasen v jezi in velik v dobroti." *Tet*: "Gospod je dober do vsakega, njegovo usmiljenje je nad vsemi njegovimi deli."«)? Tako Douglas: »Če jih ne sovraži, zakaj narekuje ljudem, katere živali morajo biti predmet gnusa? Gre za resno in pomembno doktrinarno težavo.« (Douglas, 1999, 135). Živali in usmiljenje do njih so torej osrednji predmet Douglasovega poglavja.

Zdi se, da bi lahko takšno avtoričino skrb umestili v splošno akademsko klimo skrbi za pravice živali, ki se je pričela v sedemdesetih letih v Angliji (avtorica je rojena v Angliji) in se je njen domot do današnjih dni le povečeval in prostorsko razširil. Filozofska klima takratne Anglije je zanimanje za metaetična vprašanja in analizo jezika, prestavila na vprašanja praktične etike. Izpodbijanje neenakosti, kolonializma, rasizma in seksizma je odprlo vrata premišljanju o in oporekanju človekovi dominaciji nad živaljo. Na ta vzpon zavesti vplivajo znanstvene evidence o podobnosti med človekom in živaljo (inteligenca, iste biokemične reakcije povezane z

transmisijo bolečine ipd.), etične debate o splavu, ki so postavile »pojem osebe« v središče, propad dualističnega razločevanja uma od telesa, razvoj behaviorističnih znanosti, predvsem etologije in sociobiologije, ki zanjajo edinstvenost *Homo Sapiens* (je le ena vrsta izmed mnogih) in vzpon gibanj za varovanje okolja (Cf. Battaglia, 1997).

Takšno poglobljeno in redefinirano stališče za živali se je širilo torej v vse znanstvene discipline, moč pa ga je umestiti tudi v širši kontekst vzpona in uveljavljanja bioetike v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ki se je pred razvojem novih tehnik in novih znanosti (napredek v »znanostih življenja« kot so medicina, biologija, genetika, kemija) spraševala o etičnih posledicah njihovih aplikacij na cikle življenja (od rojstva do smrti). Tretja znanstvena ali industrijska revolucija kot jo imenujemo, je prinesla tehnološke novosti, ki so v posameznih disciplinah odprle serijo etičnih novosti in dilem glede enakosti, pravičnosti in avtonomije na področju splava, evtanazije, genetsko spremenjenih organizmov, okolja, bodočih generacij itn., saj preživetje in evolucija nista bili več stvar usode, ampak sta postali predmet izbire in odločitve.³

PONOVNI RAZMISLEK O POJMU UDOMAČITVE ŽIVALI

Prav omenjene spremembe v znanostih so prinesle spremembe tudi na antropološkem področju. Kot pravi Mullin, so bile raziskave antropologov dolgo povezane z agrarnimi konteksti in ljudmi bivajočimi v puščavah ali tropskih deževnih gozdovih, sedaj pa pričenjajo tudi antropologi odkrivati kako nove oblike upravljanj z živalmi, kot posledica biotehnološkega razvoja (genetsko modificirane živali, patentirane živali, ogrožene vrste, kseno-presaditve organov, kloniranje itn.) spreminjajo človeško-živalski odnos in kličejo po njegovi redefiniciji.

Donna Haraway, filozofinja in zoologinja je v letih biotehnološke konjunktore pomembno prispevala h kritični diskusiji v feminističnih študijah, zoologiji, biologiji, filozofiji ter antropologiji. V svojih delih se Haraway osredotoča na razsežnosti kibernetike kulture

1 Kot primer navedimo 3 Mz 11,1–12: "Gospod je govoril Mojzesu in Aronu in jima rekel: »Govorita Izraelovim sinovom in recita: Izmed vseh živali na zemlji smete jesti naslednje: vse živali, ki imajo parklje, preklane parklje, in prežvekujejo, te smete jesti. Izmed prežvekovalcev in izmed tistih s parklji pa ne smete jesti kamele, ker sicer prežvekuje, pa nima parkljev: za vas je nečista; skalnega jazbeca, ker sicer prežvekuje, pa nima parkljev: za vas je nečist; zajca, ker sicer prežvekuje, pa nima parkljev: za vas je nečist; in svinje, ker sicer ima parklje, preklane parklje, pa ne prežvekuje: za vas je nečista. Njihovega mesa ne uživajte in njihove mrhovine se ne dotikajte: za vas so nečiste. Izmed vsega, kar živi v vodi, smete jesti naslednje: vse v vodi, v morjih in rekah, kar ima plavuti in luskin, to smete jesti. Kar koli pa v morjih in rekah izmed vsega, kar se giblje v vodi in izmed vseh živih bitij, ki so v vodi, nima plavuti in luskin, je za vas gnusoba. Gnusoba naj vam bodo; od njihovega mesa ne smete jesti in njihova mrhovina naj se vam gnusi. Kar koli v vodi nima plavuti in luskin, je za vas gnusoba.«" (»Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod« (2000), Svetopisemska družba Slovenije: Ljubljana.)

2 Cf., Douglas, 2002, 62–71. Na tem mestu se ne bom spuščala v iskanje razlogov čistosti in nečistosti, ki jih je leta 2002 v predgovoru nove izdaje omenjene knjige pri Routledgu, tudi sama označila kot napačne in se za to tudi opravičila.

3 O tretji znanstveni revoluciji glej Rufo, F. (2003): *Terza rivoluzione scientifica*. Roma, Ediesse. Klasika bioetike sta *Beauchamp*, T. L., *Chil-dress*, J. F. (1979): *Principles of Biomedical Ethics. first edition*. Oxford, Oxford University Press in Engelhardt, H. T., Jr. (1988): Foreword. V: V. R. Potter. *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, Michigan State University Press. V slovenščini npr. Klampfer, F. (2010): *Cena življenja: razprave iz bioetike*. Ljubljana, Krtina in Mlinar, A. (2005): *Evtanazija: zgodovinski pregled, današnji položaj in etična refleksija*. Ljubljana, Študentska založba.

in biotehnologije pri oblikovanju kategorij spola in človeško-živalskih odnosov. V delu iz leta 1997 *Skromna_Priča@Drugo_Tisočletje.ŽenskaMoški_Sreča_Onkomiš: Feminizem in tehnološka znanost*, je simbol za njeno izpraševanje o življenju, *onkomiš* (ang. oncomouse), prva patentirana transgena miš, ki ji je bil vstavljen človeški gen, da bi postala predisponirana za razvoj raka. Onkomiš je sinekdoha za tehnološko znanost, k njej se avtorica obrača kot k sestri (pravi ji »my sibling«, (Haraway, 1997).

Po Mullin se danes antropološko delo osredotoča predvsem na revizijo teme o udomačitvi⁴, saj ravno genetska manipulacija, ki razmika novo ero genetske kontrole, odpira tudi novo poglavje v domestikaciji. Kako take spremembe vplivajo na bitja na zemlji se dobro zavedajo avtorji zbornika *Kje so divje stvari sedaj. Ponovno premišljena udomačitev* (*Where the Wild Things Are Now. Domestication reconsidered*) iz leta 2007. Skozi analize in premisleke o industriji prehrane domačih živali, kritike reje lososa v Tazmaniji in zaščite ogroženih vrst v Vientamu itn., avtorji kličejo po revidiranju koncepta domestikacije, ki je bila po Mullin mnogokrat stereotipno povezana le z daljno človekovo zgodovino.

Ena od urednic knjige, Rebecca Cassidy pravi, da je v preteklosti udomačitev pomenila »človekovo kontrolo živali in njihovo prevedbo v lastnino« (Cassidy v: Cassidy, R., Mullin, M., 2007, 2), torej »kulturni in biološki proces, ki je potekal, ko so divje živali postale del družbene strukture človeka in postale njegova last [...]. Udomačene živali so bile definirane kot živali rejene v ujetništvu iz ekonomske koristi za človeško skupnost, slednja pa je ohranjala popolno oblast nad njihovo organizacijo teritorija in hrane.« (Ibid., 5).

Definicija je bila včasih torej primarno ekonomsko-biološka, osnovana na vključitvi živali v izkoriščevalsko razmerje s človekom. Kakor poleg Noske, priznava tudi Mullin (2002), so bile v preteklosti raziskave prepogosto antropocentrične, neupravičeno so predpostavljale človekovo intencionalnost in živalino pasivnost ali pa so se sklicevale na dejstvo (in se s tem upravičevale človekovo dominacijo), da so že lovci-nabiralci na nek način upravljali z ostalimi vrstami.

Nedavno pa so akademiki različnih ved (tudi arheologi) »z rekonstrukcijo razvoja odnosov med ljudmi in ostalimi živalmi in rastlinami poudarili pomen **vzajemnosti** [podčrtala S. Š.] v sami udomačitvi. Lastništvu, lasti in nadzoru so odvzeli veljavo v korist fleksibilnejših razmerij, kot so sodelovanje in izmenjava.« (Ibid., 2). Tako smo priča reviziji tudi znotraj socialne antropologije, saj če povzamem Mullin, ostaja udomačitev pomemben faktor razumevanja ključnih sprememb v človekovem odnosu z ostalimi (tako ljudmi kot živalmi); ljudje s posedovanjem živali namreč ustvarjajo nove medsebojne neenakosti in diferenciacije. Obenem Cassidy poudarja pomembnost »sodelovanja antropologov z biologi pri razumevanju do-

mestikacije« in zavedanja, da pojem domestikacije »ne označuje več zavednega in neenakega razmerja moči med različnimi akterji«. (Ibid., 4).

NOVOSTI V ANTROPOLOGIJI

Po Mullin postaja etnografsko raziskovanje vse bolj multilateralno; usmerja se v različne raziskovalne tokove, ki vključujejo živali znotraj raznolikih kontekstov – tako ruralnih, kot urbanih, pa vse do kibernetičnih prostorov – in s tem povezanih tem, kot so biotehnologija, mesta, industrializirane prehrabene verige, eko-turizem, nova družbena gibanja, globalni kapitalizem, zgodovina znanosti in oblikovanje nacionalnih identitet. Obenem, sodobna antropološka dela zavračajo materialno/konceptualno delitev in poudarjajo pomembnost raziskovanja povezav med semiotičnimi in ekonomskimi aspekti človeško-živalskih odnosov.

Kljub temu, da po Mullin antropologija k živalim še vedno pristopa iz vidika boljšega razumevanja človeka, se je pomenljivo odmaknila od preteklih antropocentričnih pristopov – ki so prikazovali žival kot nedejavno, v primerjavi s človekom. Sodobna antropološka raziskava se, četudi oprezno, po mnenju Mullin, ukvarja tudi z moralnimi in političnimi vprašanji o živalih. Antropološko delo je v splošnem takšno, da poudarja zgodovinske in kontekstualne specifičnosti določenega človeško-živalskega odnosa in pokaže kako kategorije, vključno takšne kot so »človek« in »žival«, niso univerzalne, temveč se oblikujejo v skladu s konteksti, kakor tudi zaradi samih akterjev, ki jih izoblikujejo (so torej družbeno konstruirane).

Enako sled disciplinarnih sprememb je moč opaziti tudi v zborniku *Živali v osebi. Kulturne perspektive človeško-živalskih odnosov* (*Animals in Person. Cultural perspectives on human-animal intimacies*), ki ga je uredil John Knight. V predgovoru Knight izpostavi dejstvo, da je vseeno antropologija človeško-živalskim študijam doprinesla nekaj dobrega, čeprav še ne v zadovoljivi meri: »Eden največjih prispevkov antropologije k človeško-živalskim študijam je bil tisti, ki je pokazal, da kljub dejstvu, da so živali v človeških družbah izrabljene kot sredstvo za raznorazne izdelke in potrebe, odnos med človekom in živaljo ni zgolj utilitarističen, ampak mora biti razumljen tudi v širšem simbolnem smislu. Večina del o živalskem simbolizmu se je tako osredotočala na živali kot na simbole človeške družbe, ki so antropologu predstavljale "okna" ali "ogledala" za vpogled v človeško družbo in kulturo.« (Knight, v: Knight, 2005, 1). Kakor priznava avtor, te študije so še vedno obravnavale živali kot pasivne objekte v rokah aktivnega človeškega subjekta, namesto da bi jih videle kot aktivne subjekte ali samostojne akterje. Čeprav je antropologija ugovarjala utilitarističnemu redukcionizmu (redukcija na člo-

4 Udomačitev živali ali domestikacija je po mnenju Mullin »ena od najglobljih transformacij, ki se je dogodila v človeško-živalskem odnosu«. (Mullin, 2002, 389)

vekovno uporabo), še vedno zapada v simbolni redukcijonizem (reduciranje živali na pomene, ki jih določa človek).

Nasprotno skuša Knightov zbornik (iz leta 2005) na živali gledati kot »na subjekt in ne kot objekt, kot na dele družbe in ne kot na simbole družbe, in na človekove interakcije in odnose z živalmi, ne pa le na človekove reprezentacije živali« (Ibid., 1).

Avtorji prispevkov se zavedajo človekovih globokih vezi z živalmi; razumljeni so kot dvosmerni in vzajemni, čeprav neenakovredni in asimetrični. Tako je v zborniku najti prispevke iz Avstralije, Nove Gvineje, Nepala, Indije, Grčije, Nizozemske in Britanije o intimnih interakcijah ljudi in živali tako znotraj konteksta dela, kakor konteksta prostega časa. To pomeni, da zadevajo vse kategorije živali: rejne živali, domače živali, kot tudi divje živali.

Zanimiv je prispevek Dimitrios Theodossopoulos (v: Knight, 2005, 15-35), ki skuša prikazati na ne izključno koristoljubni odnos, temveč na vzajemno in prijateljsko vez med kmetom in živaljo. Žival je vključena v moralno sfero gospodinjstva. Sicer se med prebiranjem le porajajo dvomi, da gre v prispevku za poskus evfemistične olepšave, saj so kljub prijateljskemu odnosu živali še vedno izkoriščane ali še vedno zreducirane na stroj za konvertiranje krme v meso in mleko.

Kar je pomembno pa je po Knightu to, da se v takih intimnih odnosih porodijo vprašanja o osebi in o mentalnih stanjih živali. Ob takih priložnostih žival ni predmet reifikacije, ampak postane nekdo, ne nekaj. »Etnografske študije človekovih interakcij z živalmi prinašajo priložnost, da naše razumevanje živali predružačimo v dojemanje, ki žival vidi kot osebo« (Ibid., 3) zapiše avtor. Gre za izredno pomembno točko za etiko živali, o kateri bo v nadaljevanju še govora, kakor tudi o naslednji zelo pomembni premisi, ki je značilna za opredelitve v Knightovem zborniku: preseganje dualizma človek-žival in »usmeritev k človeško-živalskemu poenotenju in kontinuiteti.« (Ibid., 3).

Zadnjih dvajset let je tudi antropologija pričela svoj odmik od humanistične zapašine, ki ves obstoj deli na dihotomne kategorije. Pri kulturni antropologiji, kjer je kultura pripoznana kot osrednji predmet študije, se je po Mullin pričela revizija uporabnosti in plavzibilnosti samega koncepta kulture. Razlogi za to so kompleksni, vključujejo pa dejstvo, da je bil pojem kulture del problematičnih hierarhičnih dualizmov: kultura/narava, človek/žival, duša/telo, moški/ženska. Istočasno, ko so kulturni antropologi iskali alternative pojmu kulture, so nekateri biološki antropologi, posebno primatologi, na novo revidirali predpostavke o tem, da je kultura izključno človekova domena.

Kulturna antropologija in biološka antropologija pa sta si velikokrat v sporu, tudi zaradi pojma kulture. To se bo pokazalo skozi sledečo analizo, kjer se posvečam drugi točki - definiranju človeka v antropologiji. Jasno je, da je osrednji predmet antropološke discipline sam

človek, vendar njegova opredelitev in vse kar ga obelčuje ponujata izvrsten vpogled v človekov način dojemanja živali. Nekaj/nekdo se namreč vedno definira skozi razliko do drugega/drugačnega od sebe.

(RE)DEFINIRANJE ČLOVEŠKOSTI/ŽIVALSKOSTI

Antropološko definiranje človeškosti/živalskosti zahteva natančnejši vpogled v *Enciklopedijo antropologije, Companion Encyclopedia of Anthropology* iz leta 1994. Izbrala sem jo, ker naj bi na reprezentativen način predstavljala osnovne antropološke teme. Deli se v tri tematske sklope: človeštvo, kultura in socialno življenje. Prvi del prikazuje izvor in evolucijo človeka, razvoj jezika in vsebuje prispevke o prvih prilagajanjih človeka na okolje: uporaba orodja, lovstvo in nabiralništvo, prehrana, demografske ekspanzije, bolezni in opustošenja med domorodci. Drugi del, del o kulturi zadeva izvor, strukturo in prenašanje kulture, zatorej ponuja prispevke o simbolizmu, artefaktih in pomenu stvari, tehnologiji, prostorski organizaciji, zaznavanjih časa, magiji, religiji, mitih, ritualih, umetnosti, plesu, glasbi in nacionalizmu. Tretji del, družbeno življenje, pa se osredotoča na različne vidike družbene organizacije: obveze in prepovedi, razumevanje spola, razvoj osebnosti skozi socializacijo in inkulturacijo, delo in delitev dela, politika, pravo, neenakost, nacionalna država in kolonialna ekspanzija. V skladu s svojim raziskovalnim interesom največ pozornosti namenjam prvemu delu, manj pa drugemu in tretjemu.

V prvemu delu enciklopedije naslovljen *Človeštvo*, kjer je govora o živalih tudi največ, teme prispevkov povezuje skupna definicija človeškosti, ki se v duhu klasične zahodne dualistične misli klišejsko zoperstavlja živalskosti in vsemu, kar naj bi bilo zanjo značilno. Človek je v prispevkih definiran kot žival, ki se je razvil iz opičnjakov, vendar se je od njih s samo kulturo odmaknil. Sicer je slednja problematika zastavljena kompleksneje in ne docela antropocentrično. Prispevki v obravnavanju definicije človeškosti, posegajo tako po naravoslovnem, kakor tudi po humanističnem vidiku, kar je sicer skladno z epistemološkostjo same antropologije, ki se deli na fizično, oziroma biološko in socialno, oziroma kulturno in lingvistično.

Preučevati fenomene kot je kultura, evolucija, jezik, uporaba orodja itn., pomeni preučevati tudi sam izvor le-teh ali drugače, pomeni iskati časovne točke njihove pojavitve pri človeku. Temu pa je implicitno spraševanje o meji med človekom in živaljo, torej o tistem ključnem mejniku (psevdo)ločitve človeka od primatov. Na tem mestu se zastavi konceptualna dilema: ali se o takih vprašanih sprašujemo iz vidika človeka kot vrste ali iz vidika človeka kot stanja. (Ingold, 2000, 3-13). V zvezi s tem se namreč pokaže problematičnost naravoslovnih in humanističnih perspektive v antropologiji: vidik človeka kot vrste se sprašuje o izvoru nečesa v smislu biologije in antropološke biologije (biološki in genetski dejavni-

ki kot mejniki nastanka nečesa, kar preučujemo), vidik človeka kot *stanja* pa iz vidika kulturno-sociološkega pristopa (družbeni dejavniki za nastanek nečesa, npr. kdaj se pojavi stanje človeka, ki poseduje kulturo enako, kakršno jo posedujemo danes).

Iz navedenega sledi, da biološki vidik o izvoru uporabe orodja ne beleži nikakršne evolucionarne spremembe pri človeku (ni torej zaznati genetskih ali bioloških sprememb, ki bi bile odgovorne za to, da je človek pričel uporabljati orodje v točno določenem trenutku), medtem ko humanistični vidik pripiše spremembo o pričetku uporabe orodja modernemu človeku, sposobnemu kulture. Po Ingoldu, »prva tradicija [tradicija naravne zgodovine] vlada v etoloških študijah nečloveških živali, druga [sociokulturna tradicija] pa v antropoloških študijah človekovih bitij.« (Ibid., 7). Pojavi se težava nesovpadanja med vidikoma, saj kakor avtor ilustrativno prikaže, paleolitski človek bi namreč bil sposoben enake kulture kot današnji: »brati in pisati, voziti kolo, pilotirati letalo, vendar tega ni počel, ker so predpogoji zanje, oblika znanja in oprema potrebovali čas, da so se razvili.« (Ibid., 7). Problematično je torej najti mejnik ali referenčno točko, kje iskati ločnico med modernim človekom in hominidi (dojete kot živali), saj se naturalistični in humanistični vidik antropologije ne ujemata.

Thomas Wynn, avtor šestega poglavja (v: Ingold, 2000, 133-161) o uporabi orodja, nazorno opiše problematiko med humanističnimi in naravoslovnimi znanostmi: »Zgodovina idej vpliva na to, kako si zastavimo problem. [...] Ker sta naravno-zgodovinska in sociokulturna-tradicija tako različni, in ker je prva perspektiva običajno uporabljena za nečloveške živali, slednja pa izključno za človeka, je vprašanje kontinuitete pri uporabi orodja med človekom in nečlovekom redkokdaj sploh zastavljena.« (Ibid., 144). Na taka vprašanja naravoslovje običajno gleda z vidika anatomije in obnašanja, antropologija pa jih vključuje v celovit kulturni sistem in se osredotoči na vlogo orodja, ne sprašuje pa se o načinu izdelave in uporabe na nižji stopnji, meni avtor. Kar želi povedati, je to, da je vprašanje o kontinuiteti zanemarjeno.

S podobno problematiko se v petem poglavju sooča Philip Lieberman (v: Ingold, 2000, 108), ko prevprašuje izvor jezika. Avtor ugotavlja, da je za tvorjenje in razumevanje sintakse, odgovorno področje *Broca* v možganih, ki pa ni izključna značilnost modernega človeka, temveč je to področje odgovorno tudi za kontrolo dominantne roke pri ročnem delu, kar pomeni, da se biološki (evolucijski) in antropološki pogled vnovič ne skladata.

V sami neskladnosti vidikov se izrazi problem razmejnitve t.i. modernega človeka in t.i. živali. Sam Ingold priznava, da sta v zahodni tradiciji pojma »človek« in »žival« polna asociacij, dvumnosti, ter polna intelek-

tualnih in emocionalnih konotacij. »Vsaka generacija je kreirala lastno videnje o živalskosti kot o primanjkljaju vsega, kar domnevno le človek ima, nanašajoč se na jezik, razum, intelekt in moralno zavedanje. Istočasno je vsaka generacija opozarjala, kot bi bilo to nekakšno novo odkritje, da so tudi človeška bitja živali, in da lahko s primerjavo z ostalimi živalmi najboljše dosežemo razumevanje samih sebe.« (Ingold, 2000, 14).

Ingold meni, da se je tako kot v kulturni antropologiji, tudi v filozofiji pojem človeštva obesil na *stanje* človeka, torej na *biti človek* (za razliko od človeškega bitja kot *vrste*), kar pomeni na človeka, kot popolnoma nasprotujočega nečloveški živali. Ta dihotomija pa je paralelna dihotomijam narava/kultura, um/telo, razum/čustva, kar pomeni, da smo v skladu s tem, ljudje razdvojeni v dve plati: živalsko (naše fizično stanje) in človeško plat (naše moralno stanje).

Problem ugotavljanja ali »človeška narava« prebiva v živalski ali človeški plati, torej težava med naravoslovci in humanisti, po Ingoldu še vedno obstaja. Sociobiologi in etologi pri iskanju paralel s primati in ostalimi živalmi najdejo človeško naravo v živalski plati, antropologi in ostali humanisti pa iščejo človeško esenco v »sposobnosti za kulturo« (Ingold, v: Ingold, 2000, 22), s čimer se vrnejo v delitev na človeško in živalsko iz 18. stoletja.

Pojmu *človek* v Zahodnem svetu po Ingoldovem mnenju, pripisujemo dve lastnosti: prvič, taksonomično pripadnost biološki vrsti *Homo Sapiens* in drugič, moralno stanje – tj. *osebo*. Iz tega sledi sklep, »da je lahko le tisti posameznik, ki pripada človeški vrsti oseba ali, da je oseba pogoj za članstvo vrste [...] kar nosi s seboj posledico, da nečloveške živali osebe niso« (ibid., 23). Vendar pa, kakor nadaljuje Ingold, pripadnost vrsti *Homo Sapiens* samodejno ne podeljuje nikakršne lastnosti, ki bi bila značilna za *osebo*, ampak se s tem »odpira preiskovalno polje potencialno neizčrpnemu dometu osebnosti nečloveških živali« (ibid., 24).

Meja med človekostjo in živalskostjo ne teče med njima, ampak se polji medsebojno prekrivata. Tega se zaveda tudi Ingold, ko zapiše, »napak je domnevati, da so humanistični pristopi primerni le za razumevanje človeških bitij in da so življenja ter svetovi nečloveških živali lahko razumljena le znotraj naravoslovnih paradigem« (ibid., 24). Kant je naredil veliko napako, ko je zatrdil, da je le človek zmožen razumskega mišljenja, nadaljuje Ingold: »s svojim dogmatskim zanikanjem (brez slehernih dokazov) nečloveških oblik razuma je povzročil ogromno škode« (ibid., 25). Kant je tako s humanističnim pristopom preučevanja mentalnih sposobnosti živali (ki po njem naj ne bi imele razuma) dognal, da do živali nimamo neposrednih moralnih obvez.⁵ To

5 Dober dokaz, da je dojemanje živalskosti in človeškosti le način razumevanja posameznih kultur in družbene konstrukcije so Indijanci Ojibwa, lovci subarktične Kanade. Ti domorodci namreč menijo, da je človeška oblika le ena izmed pojavnosti v katero se oseba (oseba je skupek čutenja, volje, spomina, govora) lahko materializira. Materializira se lahko tudi v žival, zato se za Indijance Ojibwa pojem *osebe* ne navezuje izključno na človeka oziroma pojem človeškega (ibid., 24).

nam pravi, da se morata oba pristopa medsebojno bogatiti. Strinjamo se z Ingoldom; humanisti smo dolžni preučevati tudi živali in naravoslovci tudi človeka, kar se sicer tudi izvaja, a s premalo dialoga med obema. K temu se vrnem pozneje.

MORALNI STATUS V ETIKI ŽIVALI ALI ŠE O DOLOČITVI MEJE MED ČLOVEKOM IN ŽIVALJO

Ingold doprinese pozitiven pogled za živalsko etiko, posebno s stavkom: »Znanstveno raziskovanje prave narave podobnosti in razlik med nami in ostalimi živalmi je še v povojih, ne sme pa biti vnaprej zamejeno s predpostavkami o človekovi superiornosti. Takšne raziskave, ki so jih imeli antropologi večinoma za marginalne, so ključnega pomena, saj treščijo ob dominantno pojmovanje človekove edinstvenosti« (ibid., 25). Ingold ponudi zadovoljivo razlago za temeljna vprašanja živalske etike, saj dopušča prostor, ki med človeško in nečloveško živaljo naznanja kontinuiteto in daje možnost, da ne mislimo izključujoče. To je pomembno, ker je v etiki živali za umestitev nečloveških živali v moralno sfero potrebno pričeti pri določitvi moralnega statusa. Na podlagi nekaterih arbitrarnih kriterijev, z moralnim statusom nosilcu statusa podeljujemo moralne pravice. Z drugimi besedami moralni status, po italijanski filozofinji Barbari De Mori, pomeni »posedovanje določenih karakteristik, ki se štejejo za nujne, da je nekdo upravičen do takega statusa.« (De Mori, 2007, 42)

Tisti tok akademikov, ki je želel v svoji etični teoriji, živali izključiti iz moralnega območja, se je običajno navezoval na takšne lastnosti, ki naj bi pripadale le človeku. Tako je, kot že nakazano, Kant v svojih *Predavanjih o etiki* opozarjal na to, da nečloveške živali nimajo svobodne volje in razuma ter so kot take le sredstvo za zadovoljevanje potreb človeka. Z deontološko filozofsko metodo je potemtakem dokazoval, da niso predmet direktnih dolžnosti, temveč le posrednih, iz golega razloga, da s tem izvršujemo moralne dolžnosti do človeštva. (Kant, 2001) Sodobnik, neokartezijanec Carruthers, ki je podedoval Descartesovo⁶ zapuščino, v svoji različici teorije duha še vedno zagovarja, da živali niso zmožne čutiti bolečine na zaveden način (Carruthers, 2004). Kot kontrapunkt temu pa etični sistem utilitarizma⁷ Petra Singerja za sam kriterij moralnega upoštevanja živali šteje ravno zmožnost občutenja bolečine. Na podlagi analogije s človekom so po Singerjevem mnenju vsi sesalci in ptice sposobne občutenja bolečine. To jim zagotavlja umeščenost v moralno sfero, toda avtor gre še dlje in nekatere živali označi za predstavnike oseb. Oseba za Singerja pomeni samozavedajoče bitje, torej razumno bitje, ki ima zavest o samem

sebi, kar pomeni da je, ne le zavedno, temveč tudi sama sebe zaznava kot razločevalno entiteto v preteklosti in prihodnosti. Tega so domnevno zmožne tudi nekatere živali, kar pomeni, da so nekatere živali tudi osebe. Iz tega sledi, da je uboj osebe, ki je imela preferenco po nadaljevanju življenja, nemoralno (Cf. Singer, 2003, 88–89). Tu je moč opaziti sovpadanje z Ingoldovim razmišljanjem, saj pojem osebe ni neposredno navezan na človeka. Moralni status, ki ima za kriterij skupek značilnosti, ki jih pripisujemo osebi, omenjenim nečloveškim živalim zagotavlja etično obravnavo.

Singerjev somišljenik, Tom Regan, s svojo teorijo pravic, prav tako v svoje izhodišče postavi t.i. *subjektive-ki-ima-jo-življenje* (Regan, 2003), kar pomeni, da podobno Singerju, morajo bitja za pridobitev moralnega statusa, posedovati artikularni skupek lastnosti kot so verovanja, želje, preference, intencionalno delovanje, spominjanje, občutek za prihodnost ipd. Takšen skupek lastnosti posedujejo sesalci in ptice, kar jih naredi za naslovnike neodtujljivih moralnih pravic spoštljive obravnavane (tj. živali niso namenjene izpolnjevanju človekovih potreb in jih ni dovoljeno zreducirati na instrumentalno vrednost).

Podobno kot Regan in Singer, ki sta pisala v koncu sedemdesetih in v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, tudi Ingold (enciklopedija je nastajala na prelomu iz osemdesetih v devetdeseta) meni, da edinstvenost človeka ne izhaja iz ene določujoče lastnosti, ki bi bila skupna vsem predstavnikom človeške vrste, pripadnikom drugih vrst pa ne. Gre namreč za prehajanja lastnosti, torej kontinuiteto med organizmi na zemlji. V etiki živali se je od Singerja (vzporednice in poveje podobnih misli sicer najdemo tudi iz časov Voltaira, J.J. Rousseauja, A. Schopenhauerja) dalje vršil enak diskurz. Ponazarja ga misel filozofinje Paole Cavalieri: »vse ugotovljive mentalne pojave, na katere naletimo pri človeških bitjih, zasledimo tudi pri drugih živalih in da so glavne sposobnosti, ki so bile tradicionalno zasnovane po načelu "vse ali nič" – samozavedanje, sposobnost avtonomije, razumnost, zmožnost biti moralni akte⁸ itd. – pravzaprav večrazsežne in stopnjevite.« (Cavalieri, 2006, 102). Razločevalno ontološko brezno med človekom in ostalimi živalmi ne ustreza ideji evolucijske kontinuitete, na katero »filozofi tako pogosto pozabijo, ko zagovarjajo moralno večvrednost pripadnikov naše vrste« (ibid., 102), in popolnoma se ji zdi »sprejemljivo, da v sodobni znanosti ni mogoče zagovarjati obstoja kategorične razlike med ljudmi in neljudmi.« (Ibid., 102).

Tudi če bi se oprli, kakor pravi Ingold, na kompozicijo celotnega sklada genskih lastnosti določene vrste, bi ugotovili, da si genski skladi različnih vrst lahko med

6 Descartes je z opredelitvijo živali kot bitja brez *res cogitans*a (v nasprotju s človekom) zreduciral na nečuteče avtomate. (Descartes, 1957).

7 Več o Singerjevi različici utilitarizma preferenc glej Singer, 2003 in Singer 1991.

8 Že Charles Darwin je omenjal občutek za moralnost tudi pri živalih. (Darwin, 1951).

seboj do določene mere prekrivajo, posebno kadar so si organizmi filogenetsko blizu (na primer človek in šimpanz imata 98 % enakih genov). O tej podobnosti piše biološki antropolog Jonathan Marks v svojem delu *Kaj pomeni biti 98% šimpanz*, 2002 (*What it means to be 98% Chimpanzee*). Na vprašanje iz naslova odgovori, da biti 98% šimpanz ne pomeni dosti, saj je človekov »DNK več kot 25% enak regratovemu, kar pa še ne pomeni, da smo v eni četrtini regrat« (Marks, 2002, 5). Tisto kar človeka dela edinstvenega in s tem drugačnega od ostalih vrst, je po Marksu kultura.⁹ S tem se ponovno vračamo k težavi, ki se problematično vrši v mojem celotnem prispevku. Kod torej začrtati mejo med človekom in živaljo? Sama menim, kakor tudi Ingold, da je to nemogoče in hkrati krivično (saj iz moralnega kroga vedno določena bitja odrežemo).

David Premack in Anne James Premack, v drugem delu enciklopedije naslovljen *Kultura*, v prispevku z naslovom *Zakaj živali nimajo kulture in zgodovine* (V: Ingold, 2000, 350–365) skušata, podobno kot Marks, dokazati ravno to, da nečloveške živali niso ljudje, saj nimajo kulture. Razlog leži v dejstvu, da živali naj ne bi imele t.i. pedagogike. Veščine in informacije se po avtorjih, primarno prenašajo iz staršev na otroke, iz starejših na mlajše in iz mojstra na vajenca. Gre za tri stopnje, ki se razlikujejo po namenu. Za ponazoritev najnižje stopnje podata primer podgane, ki bo kot odrasla izbirala tisto trdo hrano, katere vonj je srečevala v materinem mleku. V tem primeru informacija ni bila namerno prenesena. Na vmesni stopnji se bo otrok določene funkcije učil z opazovanjem/posnemanjem starša. Deloval bo intencionalno, za razliko od starša. Na najvišji stopnji pa bosta tako vajenec, kakor mojster delovala intencionalno. Drug drugega bosta opazovala, mojster bo vajenca tudi popravljal. Slednje je tisto, kar avtorja poimenujeta pedagogika in je po njunem mnenju prisotno le pri človeku. Tudi, takrat ko se mladi šimpanzi od svojih staršev učijo z vejico loviti termite ali z listjem zajemati pitno vodo, gre po njunem mnenju le za imitiranje.

Kaj je moč do tu dognati? Zdi se, da je sama zastavitelj etike na moralnem statusu neustrezna, saj je demarkacijsko črto nemogoče potegniti ali predstavljati više ali nižje po filogenetski lestvici. Tudi Singer in Regan, ki sta etiki živali doprinesla največ, se soočata s takšno težavo in ob tem ostajata diskriminatorna, ko iz moralne sfere arbitrarno izključita velik del ostalih živali, ki naj ne bi bile osebe.

Podobna tema se vrši v tretjem delu enciklopedije, z naslovom *Družbeno življenje* ima za pričujoč članek relevantno le poglavje R. I. M. Dunbarja, *Družabnost*

med ljudmi in nečloveškimi živalmi (*Sociality among humans and non-human animals*, v: Ingold, 2000, 756–782). Dunbar se v njem osredotoča na način formiranja družb pri živalih in pri človeku, na opredelitev skupine, oziroma družbe in vzroke za bivanje v skupinah. Lahko trdimo, da je živali v tem članku podeljeno mesto subjekta. Ponovno pa ne gre mimo klasičnih distinkcij humanistično/družboslovnih in naravoslovnih pristopov v antropologiji. Prvi namreč definicijo družbe bazira na odnosu značilnem za pogodbo med strankama (družbo sestavljajo samo ljudje, saj so le oni zmožni odnosov, ki delujejo po principu sklepanja pogodb), zadnji (biološka antropologija) pa izhaja iz pojmovanja, kjer se definicija družbe začne pri nižjih družbenih formacijah, skratka neformalnih druženjih nižje ravni (definicija družbe zajema tudi živali).

S tem se Jane Goodall, eminentna britanska primatologinja, etologinja in antropologinja, ki je med prvimi tovrstne načine obnašanja, opazovala pri opicah, nedvomno ne bi strinjala. Goodall zavzema namreč enako pozicijo kot gradualisti¹⁰, ki opozarjajo na podcenjevanje živalske inteligence, jezika, ročnih sposobnosti itn. pri živalih. Našteto za gradualiste niso izključne lastnosti/sposobnosti človeka, ampak se v različnih stopnjah pojavljajo tudi pri živalih.¹¹ Tako mišljenje je v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja pri že omenjenima Paoli Cavalieri in Petru Singerju sprožilo ustanovitev projekta imenovanega »The Great Ape Project«, s katerim se zavzemata za razširitev pravnih in moralnih pravic na velike opice (šimpanze, gorile, orangutane). Pri pravicah leži na znanstvenem spoznanju in priznanju, da so te vrste opic sposobne mentalnih stanj in emocionalnega življenja enako kot človek, da so torej tudi one osebe, kar zahteva njihovo vključitev v skupnost moralno enakopravnih.

Dialog antropologije z etiko živali se vrši in realizira prav v iskanju tiste določujoče lastnosti med človekom in živaljo (antropologija) in ali je tista lastnost moralno pomembna, da utegne naslovniku lastnosti podeliti moralne pravice (etika živali), a se po pričujoči obravnavi izkaže, da kontinuiteta lastnosti vseh bitij na planetu pravzaprav onemogoča začrtanje določujoče meje od kod do kod sega živalsko/človeško. Kljub temu, da je po mnenju Wynna vprašanje kontinuitete v antropologiji še zanemarjeno, se je izkazalo, da je pravzaprav vseskozi prisotno. Nujno pa se mi zdi k temu dodati, da se mora nadaljnji diskurz o vprašanju živali nehati posluževati koncepta »žival«, ki celoten spekter raznolikosti bitij na zemlji združuje v homogeno celoto, kjer se predpostavlja, da imajo vsa bitja eno in edino identiteto.

9 Cf. Wilson, Edward, O. (1975): *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press. S tem tudi spodbija sociobiološke redukcije na živalsko in na naravno. Sociobiologi, glavni predstavnik E. O. Wilson, zatrjujejo da je družbeno obnašanje moč razložiti v bioloških okvirih (npr. vzrok kriminalnih dejanj so geni in ne problematične okoliščine posameznika).

10 Za več glej, shemo Etnocentrizem in antropocentrizem Ingold, 2000, 29.

11 Osrednja predpostavka gradualistov je, da razlika ni zasnovana v načinu, temveč v stopnji, s čimer nasprotujejo kulturnim relativistom, ki kulturo razumejo kot nekaj izključno in esencialno človeškega.

V okviru dotedanje razprave se je izkazalo tudi, da je za etiko živali v antropologiji moč najti produktivne smernice, ki se že delno dogajajo v antropologiji. Predvsem se je pokazalo, da sodobni antropologi priznavajo živalim mesto *subjekta* in jih vedno bolj videvajo kot sestavne *dele* družbe. Premnogokrat se pozablja koliko so nečloveške živali vpete v naše vsakdanje življenje in kako še tako navidezno banalna odločitev vpliva na njihova življenja (kupovanje izdelkov testiranih na živalih, prehranjevanje in oblačenje v živalske ostanke itn.). Predvsem je pri tem pomembno osredotočenje na človekove *interakcije in odnose* z njimi. Skratka živali so lahko tudi osrednji predmet raziskovanja antropologije. Obstaja namreč tudi živalsko-človeški odnos, ne zgolj človeško-živalski, kot ga je pretekla antropologija prikazovala. Tudi živali se v okolju srečujejo s človekom, se ozirajo k človeku in s svojimi dejanji vplivajo nanj. Antropološka metoda opazovanja z udeležbo nasploh pri tem lahko omogoča neredukcionističen in intersubjektivni način doseganja vedenja o živalih. Antropolog namreč »obravnavava drugega s spoštovanjem in je pri tem oprezen, da ne bi zapadel v zanke etnocentrizma. Čeprav Drugi ne more biti nikdar v celoti razumljen, se antropologi učijo, kako hoditi po ti neznani zemlji spoštljivo in ne prezirljivo« (Noske, 2008 [1993], 27). Antropolog s spoštovanjem pristopi k Drugemu in se mu odpre. V njegovem habitatu ga opazuje dolga obdobja, kar antropologa približa subjektu preučevanja. Pri tem je antropologova dolžnost zavzeti nepristransko gledišče (ne le ne-etnocentričnega vidika, temveč tudi ne-antropocentričnega vidika, kjer je žival doživeta kot samostojen subjekt, kot oseba in kot vredna opazovanja). Antropološke študije nam tako omogočijo razumevati nečloveške živali morebiti na povsem drugačen način, kot jih videvamo v etiki živali. Z opazovanjem lahko antropolog odkrije kako žival z vsemi svojimi zaznavnimi sposobnostmi doživlja svet okrog sebe, torej kako ga vonja, občuti, okusi, itn. Etika živali prepogosto iz naslanjača razpravlja o etičnosti odnosa z ostalimi živalmi, kar pa sicer ne pomeni, da ne ostaja kritična in razsodna (ohranjati mora namreč svojo antispecistično filozofijo). Antropološke deskripcije živali jo lahko obogatijo in doprinesejo lažji uvid za nadaljnje etične razprave, ki segajo na področje iskanja rešitev za izboljšanje položaja živali. Ravno v antropološki metodi opazovanja z udeležbo, ki se lahko dotakne bistva

živalskega sveta in živalsko-človeških odnosov, je moč najti produktivno paradigmo za etiko živali. Opazovanje, spoznavanje Drugega, ki z nami sobiva v svetu, je ploden teren za etiko živali. Le opazovanje, poslušanje živali in sobivanje z njimi, nam omogoči preseči specistično¹² mišljenje in s tem doseči moralno upoštevanje vseh bitij na zemlji.

Zelo slična temu je filozofija Luce Irigaray (2007), ki prinaša zavedanje, da Drugega ne morem nikdar v celoti preučiti, spoznati, vedno je prostor distance in razlikovanja med nama, ki mi preprečuje Drugega zaobjeti v spoznanju.¹³ Ostaja mi nedosegljiv. Vendar ravno ta prostor, ki naju dela drugačne/druge, je teren, kjer se pojavi ta etika in morala. Odpre se polje etičnega upoštevanja Drugega. Antropologija pri tem dobro ve, kako opazovati drugega, ki mi nato omogoči zavedanje, da je Drug vreden moralnega upoštevanja. V tem se skriva produktivnost antropologije, ki jo sama vidim za etiko živali.

ZAKLJUČEK

Ugotovitve je tako moč skleniti v dejstvo, da se v antropologiji dogajajo premiki. Če želimo izluščiti tiste, za živalsko etiko pozitivne vidike antropologije, potem sta sporočili antropologije dve: kontinuiteta in subjekt. Skozi predstavitev različnih primerov antropoloških študij, je bilo ugotovljeno, da je ontološko črto kategorične razdelitve človeka in živali v dve medsebojno ločeni skupini nemogoče zarisati. Obenem je pregled primarnih in sekundarnih virov pokazal, da so v zadnjih letih nečloveške živali dobile mesto subjekta znotraj antropoloških raziskav. Nečloveške živali niso več (toliko) sredstvo, za »Lévi-Straussovsko« spoznavanje določene družbene formacije, ampak človeku enakovredno relevanten subjekt preučevanja.

Ali te spremembe spadajo v splošno klimo zavedanja o problematiki živalskih pravic? Skozi prispevek je moč razbrati, da novejša kot so študije, večje je zavedanje (Douglas, Knight, Cassidy) o pomembnosti živalskega vprašanja. Antropologija pričinja z revizijo pojmov kot so domestikacija, kultura in človek. Pomenljivo se odmika od preteklih antropocentričnih pristopov, ki so prikazovali žival kot pasivno, človeka pa kot dejavnega. Tudi domestikacija za nekatere avtorje ne pomeni več pojma za označevanje neenakega razmerja moči med različnimi agenti (Cassidy).

12 Specizem (angl. = speciesism) – skovanka Richarda Rydera, 1973, pomeni diskriminacijo, ki enako kakor ostale diskriminacije (seksizem, rasizem) spregleduje in podcenjuje podobnosti med diskriminirancem in diskriminiranim. Vrsta živali je za človeka manj vredna, kar se odraža v spektru družbenih praks, kjer so živali sredstva za doseganje ciljev človeka (živali za medicinske poskuse, živali za prehrano, živali za cirkuse, živali za krzno, itn.)

13 V zvezi z nezmožnostjo popolnega spoznanja sveta živali Irigaray pravi: »Živali živijo drug svet, svet, ki ga ne poznam. Lahko ga opazujem, vendar ga ne morem bivati od znotraj – ostaja mi tuj. Objektivni znaki, ki se kažejo, mi ne prinesejo pomena [...] Ni jih več primerno imeti zgolj za preproste objekte študije, prav tako ne, za partnerje univerzuma, ki si ga ne delijo z nami. Kaj lahko rečemo o njih? Razen tega, da navajamo znake, ki nam jih dajejo? Kar sem zaznala, dobila od njih. Ali kar so avtorji, modreci ali tradicije že povedali o njih. Najprej lahko [o njih] pričamo skozi odnose.« (Irigaray, 2004, 1995). O živalih lahko torej govorimo le skozi odnose, ki jih imamo.

Na tem mestu je moč skleniti, da si lahko tudi z antropologijo pomagamo k odmiku *status quo* odnosa do živali, saj nam nudi dobre konceptualne nastavke za razumevanje nečloveških živali. Antropologija tudi ni

več, kakor bi samo njeno ime impliciralo, zaverovana antropocentričnem nazoru, saj ni več zamejena s predpostavkami o človekovi superiornosti.



Foto: D. Darovec (2010).

DIALOGUE OF ANTHROPOLOGY WITH ANIMAL ETHICS
(THE ROLE OF ANIMALS WITHIN ANTHROPOLOGY)

Sara ŠTUVA

University of Primorska, Science and Research Centre, Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenia
e-mail: sara.stuva@zrs.upr.si

SUMMARY

This paper focuses on the consideration of animals within anthropology. It reaches in the area of the definition of man (and also animality) and searches for novelties within the epistemological aspect of animals. Pursuant to the basic subject of interest, i.e. man, anthropologists find themselves distanced from animals despite the fact that they have been present in ethnographical studies for years. They usually served as a medium for discovering the characteristics and nature of societies. They are presented in classical anthropological texts as passive objects, as the symbols of beliefs and cults, decorated with metaphorical meanings or described within the scope of economic terms. However, changes have occurred in the anthropological consideration of animals, and these changes can be integrated in the general atmosphere and the concern for animal rights. Animals are becoming more present, independent and considered as a subject and part of the society. Changes in sciences such as medicine, genetics and biotechnology have in accordance with bioethical guidelines encouraged the redefinition of some anthropological concepts, for instance the domestication. The redefinition of phenomena was also stimulated by the imbalance between the social and biological approach of anthropology. This constantly raises questions about the determination of human, society, culture. The implicit notion of the latter is the questioning of the border, where the human dimension ends and where the animal dimension starts. It is possible to derive from the issues concerning the social and natural scientific aspect that the milestone is quite difficult to set. Wherever we will search for the reason to delimit a human from an animal (culture, language, use of tools), we will find ourselves in front of the arbitrariness and cultural construction of mentioned milestones, which have proven unjustified. Therefore, some anthropologists set the advantage, in unison with animal ethics, for the continuity between organisms. Dialogue of anthropology with animal ethics is implemented and realised in the search for the characteristic determining the difference between a human and an animal (anthropology) and whether that specific characteristic is morally significant so that it may provide moral rights to the carrier of the characteristic (animal ethics). Anthropology as the observation and participation approach can at the same time enable productive patterns of thinking about animals and approaching animal studies. The anthropological method is an inter-subjective, non-reductionist method of observation; it considers others with respect and is very cautious, so that it does not get itself caught in the traps of ethnocentrism, as well as anthropocentrism, as I added. This is the point of possible epistemological merger of animal ethics and anthropology. Observation itself, learning about the Other who cohabitates with us in the world, and the respect for the Other despite their inaccessibility, is a fruitful ground for animal ethics.

Key words: humanity/animality, anthropocentrism, domestication, moral status

VIRI IN LITERATURA

- Battaglia, L. (1997):** Etica e diritti degli animali. Roma/Bari, Editori Laterza.
- Braidotti, R. (2006):** Transpositions: On Nomadic Ethics. Cambridge, Polity Press.
- Carruthers, P. (2004):** Suffering without Subjectivity. *Philosophical Studies: An international journal for philosophy in the analytic tradition*, 121, 99-125.
- Cassidy, R., ur., Mullin, M., ur (2007):** Where the wild things are now: domestication reconsidered. Oxford/New York, Berg.
- Cavalieri, P. (2006):** Živalsko vprašanje. Za razširjeno teorijo človekovih pravic. Ljubljana, Krtina.
- Darwin, C. (1951):** Izvor človeka. Ljubljana, Slovenski knjižni zavod.
- De Mori, B. (2007):** Che cos'è la bioetica animale. Roma, Carocci editore.
- Descartes, R. (1957):** Razprava o metodi. Kako pravilno voditi razum ter v znanosti iskati resnico. Ljubljana, Slovenska matica.
- Douglas, M. (1957):** Animals in Lele Religious Symbolism. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 27, No. 1, 46-58.
- Douglas, M. (1999):** Leviticus as Literature. New York, Oxford University Press.
- Douglas, M. (2002):** Purity and danger. London/New York, Routledge.
- Eriksen, H. E. (2009):** Majhni kraji, velike teme. Maribor, Aristej.
- Haraway, D. (1997):** Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse: Feminism and Technoscience. New York/London, Routledge.
- Ingold, T., ur. (2000):** Companion Encyclopedia of Anthropology. Humanity, culture and social life. London/New York, Routledge.
- Irigaray, L. (2004):** Animal compassion. V: Callarco, M., Atterton P. (ur.): *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. London/New York, Continuum, 195-201.
- Kant, I. (2001):** Lectures on Ethics. Cambridge, Cambridge University Press.
- Knight, J., ur. (2005):** Animals in Person. Cultural perspectives on human-animal intimacies. Oxford/New York, Berg.
- Marchesini, R. (2008):** Alterità non umane. *Liberazioni - Rivista di critica Antispecista*, 2008, 6, 63-82.
- Marks, J. (2002):** What it means to be 98% Chimpanzee. *Apes, People and their Genes*. London/Los Angeles, University of California Press.
- Mullin, M. (2002):** Animals and Anthropology. *Society and Animals*, 10, 4, 387-393.
- Noske, B. (2008):** The animal question in anthropology. V: Flynn, P. C. (ur.): *Social creatures. A human and Animal Studies Reader*. New York, Lantern books, 22-27.
- Regan, T. (2003):** Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction To Moral Philosophy. Lanham, Rowman and Littlefield Publishers.
- Singer, P. (1991):** Animal Liberation: new revised edition. New York, Avon Books.
- Singer, P. (2003):** Praktična etika. Zagreb, Kruzak.
- Svetopisemska družba Slovenije (2002):** Sveto pismo stare in nove zaveze. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.